741
.G27

LIBRARY
ST. MICHAEL'S COLLEGE

LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE ELZÉVIRIENNE

LXXV

LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

ANGERS, IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie

LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

LEÇON D'OUVERTURE D'UN COURS PUBLIC
SUR « LE ROMAN PHILOSOPHIQUE D'IBN THOFAÏL »
FAITE LE 16 NOVEMBRE 1899

PAR

LÉON GAUTHIER
Chargé de cours à la Chaire de philosophie de l'École supérieure des Lettres d'Alger.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28
—
1900

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 24 1931

907

MESSIEURS,

Au moment d'inaugurer, en cette École des Lettres d'Alger, un cours sur « Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl », je ne puis me défendre d'un sentiment d'inquiétude en songeant aux difficultés particulières de la tâche que j'entreprends. C'est la première fois qu'en terre française l'histoire de la philosophie musulmane est publiquement professée. Pour cet ordre d'enseignement les traditions manquent, un public d'auditeurs est à créer, et le professeur, qui cherche sa voie, reste livré à ses seules inspirations. S'il est embarrassé pour enseigner, il ne l'est pas

moins pour apprendre : les instruments de de travail font défaut. Depuis l'*Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes*, de Schmölders, qui date de 1842, la thèse de Renan sur *Averroès et l'averroïsme* soutenue en 1852, les *Mélanges de philosophie juive et arabe*, de Munk, imprimés en 1859, le livre qu'a publié Dugat, en 1878, sur les *Philosophes et théologiens musulmans*, et qui s'arrête à la chute du Khalifat d'Orient, quel ouvrage de fond d'une certaine étendue a-t-on vu paraître en France, qui soit relatif à la philosophie musulmane? A l'étranger, j'éprouve quelque honte à l'avouer, en Allemagne, en Hollande, en Danemark, en Angleterre, on néglige un peu moins que chez nous cette branche de l'histoire de la philosophie universelle. Et pourtant les ouvrages qui lui sont consacrés chez nos voisins d'outre-Manche et d'outre-Rhin ne forment pas une bien longue liste. Les traductions de philosophes musulmans dans une langue européenne sont peu nom-

breuses. Les textes imprimés sont rares ; les éditions critiques font à peu près défaut. Des manuscrits arabes disséminés dans les bibliothèques de l'Europe, de l'Inde et du Caire, souvent de simples traductions, hébraïques ou latines, dont l'original arabe a disparu, voilà le plus clair des ressources dont on dispose pour faire l'histoire de la philosophie musulmane.

Cependant, malgré ces difficultés d'ordres divers, je ne laisse pas de reprendre confiance quand je considère l'intérêt que peut présenter cet enseignement nouveau, les travaux qu'il peut susciter, et les clartés qu'il peut répandre, d'une part sur les études orientales, de l'autre sur l'histoire de la philosophie européenne.

Ce n'est pas de la part des orientalistes que, sur ce point, j'aurais à craindre un démenti. Sans parler de la littérature arabe, imprégnée plus qu'aucune autre, depuis le prophète Mohammed, d'idées religieuses et

B
741
.G27

par conséquent métaphysiques ou morales, que d'énigmes philosophiques les historiens de l'islam rencontrent à chaque pas ! énigmes irritantes pour leur curiosité, et dont une histoire approfondie de la philosophie musulmane pourrait seule leur donner la clef ! Que doivent-ils penser par exemple des Ismaéliens, des Karmathes, des Assassins ou « mangeurs de hachich », de toutes ces sectes religieuses dont les fureurs, pendant des siècles, ensanglantèrent l'islam, et dont les témoignages contemporains, avec une déconcertante unanimité, s'accordent à nous dépeindre en même temps le fanatisme effréné et l'incrédulité absolue ? Comment pénétrer l'état d'âme des partisans d'un Babek, d'un Halladj, d'un Hakem, de tant d'étranges énergumènes dont le cas paraîtrait relever des annales de l'aliénation mentale si nous ne les rencontrions à chaque page de l'histoire musulmane, sous le nom de *mahdi* ou même d'*incarnation divine,* déchaînant des

révolutions inattendues, ébranlant les trônes les mieux assis, fondant des dynasties, entraînant partout des peuples à leur suite ? La solution de ces énigmes s'impose si impérieusement aux historiens que plus d'un s'est improvisé philosophe pour essayer de soulever un coin du voile. Nous devons à ces tentatives isolées divers travaux estimables. Mais il y a là de la besogne assurée pour plusieurs générations de spécialistes, j'entends d'arabisants philosophes. Ils prépareront les voies à quelque génie synthétique et transcendant qui viendra sans doute à son heure, saura coordonner toutes ces singulières doctrines, les expliquer l'une par l'autre, les rattacher à celles des philosophes proprement dits, et jeter enfin sur cette partie de la philosophie musulmane la lumière qu'un Édouard Zeller a pu, de nos jours seulement, répandre par exemple sur la philosophie grecque anté-socratique. Alors, sans aucun doute, l'histoire des peuples musulmans s'éclairera d'un jour

nouveau. Les historiens n'en peuvent douter ; car ils le savent bien : c'est dans sa philosophie qu'un peuple ou une époque trouve son expression la plus significative et la plus parfaite.

« C'est plutôt de la part des philosophes, ai-je entendu dire parfois, qu'il y aurait lieu de craindre pour les études de philosophie musulmane l'indifférence et le dédain. Il faut, poursuit-on, compter avec les habitudes prises. C'en est une bien établie, chez nos philosophes universitaires, de ne connaître, en fait d'histoire de la philosophie, que deux périodes : la philosophie gréco-latine d'une part, de l'autre la philosophie moderne, et de sauter à pieds-joints par-dessus tout le moyen-âge. Voyez plutôt la part faite à la philosophie scolastique dans les programmes du baccalauréat ou de la licence ; demandez aux candidats à l'agrégation s'il y a chance de voir donner par le jury un sujet de dissertation sur Albert-le-Grand ou sur saint

Thomas. Et il ne s'agit ici que de la scolastique européenne. Que dire du moyen-âge musulman, c'est-à-dire de toute la philosophie musulmane! Existe-il, d'abord, une philosophie musulmane? Ritter dit oui, mais Renan dit non. Et puisque, à moins d'apprendre l'arabe, peut-être même l'hébreu, ce qui est un peu long, nos philosophes doivent renoncer pour l'instant, vu la pénurie de traductions, à se faire une opinion personnelle, peut-on supposer qu'ils mettront en balance l'autorité de Ritter qui est démodé, et qui ne savait pas l'arabe, avec celle de Renan qui le savait, qui savait aussi l'hébreu, et qui a écrit l'*Histoire générale des langues sémitiques*? »

Ces craintes, j'ai hâte de le dire, me paraissent dénuées de fondement. Si les programmes universitaires font au moyen-âge européen, non sans raison peut-être, une part des plus exiguës, en revanche on pourrait citer plusieurs ouvrages récents, des thèses de doctorat, des articles de revue, con-

sacrés à la philosophie scolastique. Sans doute nous les souhaiterions plus nombreux. Mais c'est seulement depuis Victor Cousin qu'on s'est mis en France à étudier avec ardeur, selon les règles d'une saine critique, les monuments de la philosophie antique et moderne. On est allé au plus pressé. On s'est jeté d'abord sur les sujets d'étude les plus intéressants, les plus importants, les moins ardus. On a quelque peu négligé, c'est certain, le « fatras » de la scolastique latine, et plus encore celui de la scolastique arabe. Mais comment nous en étonner quand l'édition définitive des œuvres d'un Leibniz ne date que d'hier; quand nous en sommes encore à déplorer l'absence d'une pareille édition des œuvres de notre grand Descartes[1] ! Cette négligence des monuments de la philosophie

1. Une édition définitive des œuvres de Descartes, entreprise par MM. Charles Adam et Paul Tannery, est en cours de publication à Paris, chez Léopold Cerf.

scolastique ne doit donc pas être imputée à mépris. Quant aux maîtres actuels de la philosophie française, ils n'ont pas d'opinion préconçue. Animés de cet esprit historique dont s'enorgueillit le siècle qui va finir, pénétrés d'un profond respect pour tout ce qui fut une pensée humaine, ils accueilleront, que dis-je? ils accueillent avec faveur toute tentative de restituer un anneau dans la chaîne interrompue de la philosophie universelle. Je crois le savoir pertinemment, et l'ouverture d'un cours public de philosophie musulmane en est la meilleure preuve.

*
* *

Le caractère extérieur le plus saillant de la philosophie musulmane, c'est qu'elle a servi de trait d'union entre la philosophie païenne

de la Grèce antique et la philosophie chrétienne du moyen-âge. C'est à ce point de vue que je me propose de l'étudier aujourd'hui ; car c'est à titre de philosophe *hellénisant* qu'Ibn Thofaïl appartient à l'histoire de la philosophie musulmane.

Après le splendide épanouissement des grands systèmes grecs, le génie hellénique, au temps des successeurs d'Alexandre-le-Grand, s'était replié sur lui-même. Épuisé par tant de prodigieux efforts, las de discussions sans issue entre les écoles rivales définitivement constituées, découragé des libres spéculations par la perte de la liberté politique, envahi par les influences étrangères dans la nouvelle capitale du monde hellénique, la cosmopolite Alexandrie assise au carrefour des trois continents, il s'efforça d'abord de résister aux assauts du mysticisme oriental en recueillant et en concentrant ses forces : il entra dans une période d'érudition et de syncrétisme. Mais, comme par un pressenti-

ment de l'alliance qu'elle allait avoir à subir, la philosophie hellénique opéra cette concentration autour du seul système fortement constitué qui pût ouvrir la porte au mysticisme : je veux dire l'idéalisme de Platon. Idéalisme et mysticisme ne sont qu'une même doctrine sous deux noms : ils ne diffèrent entre eux que comme la théorie et la pratique. L'Orient, de son côté, trouva dans la philosophie grecque ainsi transformée une expression claire et méthodique des aspirations puissantes mais vagues dont il se sentait animé. La fusion ne tarda pas à s'accomplir. Elle donna naissance à deux grandes doctrines, une religion et une philosophie, le christianisme et le néo-platonisme alexandrin ; celui-là plus imprégné du génie sémitique, celui-ci plus pénétré de l'esprit grec, mais issus l'un et l'autre d'une union féconde entre la métaphysique idéaliste de la Grèce et le mysticisme oriental.

On sait quelle fut, grâce à la *paix romaine*,

la diffusion rapide du christianisme à travers le monde ancien. Le néo-platonisme, système philosophique abstrus, ne pouvait disputer l'empire des consciences à une doctrine religieuse fondée sur l'idée de charité, qui venait annoncer aux humbles la « bonne nouvelle », et qui ne demandait que la « bonne volonté ». D'ailleurs, depuis le « sorcier » Jamblique, le mysticisme alexandrin versait dans la théurgie, la magie et l'astrologie judiciaire. Persécuté à ce titre par les empereurs chrétiens, le néo-platonisme, assagi mais épuisé, vint se réfugier à Athènes, dernier asile de l'hellénisme expirant. Enfin, en 529 après Jésus-Christ, un édit de l'empereur Justinien ferma l'école; les maîtres qui y professaient encore s'enfuirent en Perse; il ne resta plus de cette puissante doctrine qu'une masse énorme de manuscrits destinés à exercer une influence profonde sur la philosophie musulmane, et par elle sur le mysticisme du moyen-âge, sur la philosophie de la Renaissance,

même sur les doctrines de la philosophie moderne.

*
* *

Au VIIe siècle de notre ère une religion nouvelle surgit tout à coup des déserts de l'Arabie; et avec une rapidité foudroyante elle se taille par le glaive un formidable empire. Elle ne vient pas pour abolir les révélations antérieures, mais pour épurer et parachever le judaïsme et le christianisme. Religion simple et forte, elle proclame, par la voix du prophète Mohammed, l'unité de Dieu, Maître des mondes, créateur du ciel et de la terre, clément, miséricordieux, et l'égalité de tous, sans distinction de race, au sein de la nouvelle foi. Elle prêche l'*islam* ou *résignation* aux décrets éternels de la Providence divine. Elle promet le paradis aux *musulmans* ou *résignés*,

la géhenne aux infidèles. Le dogme est de la plus grande simplicité : peu ou point de mystères. S'il diffère du dogme chrétien, c'est surtout par la suppression du mystère de la Trinité qu'il taxe de polythéisme. « Dieu n'a pas été engendré et il n'a pas engendré », cette formule revient presque à chaque sourate du Qoran. « Dieu n'a ni fils ni associé » y est-il répété sans cesse. « En entendant un pareil blasphème, peu s'en faut que la terre ne s'entr'ouvre, que les montagnes ne s'écroulent ! » Unité absolue de Dieu, telle est l'idée fondamentale de l'islamisme. Orthodoxes ou schismatiques, réformateurs qui se donnent pour tâche de ramener l'islam à sa pureté primitive, ou révolutionnaires audacieux qui le dénaturent complètement en lui imposant des interprétations symboliques et fantaisistes, tous les musulmans d'origine aiment à se parer du nom d'*Unitaires*, depuis les Almohades, *Al-mowahhidîn*, jusqu'aux Assassins, qui croient à de multiples incarnations de la

divinité et qui ne s'intitulent pas moins *Al-motawahhidin*. J'insiste sur cette considération parce qu'aucune, je crois, n'est de plus grande conséquence pour l'histoire de la philosophie musulmane. La notion de l'unité divine tient au plus profond de l'âme sémitique telle que nous la connaissons depuis Mohammed et Moïse. N'est-ce pas elle, d'ailleurs, qui l'a inventée? La race aryenne ou indo-européenne ne s'est jamais élevée d'elle-même au-dessus du polythéisme; je ne parle pas, bien entendu, de quelques philosophes isolés, sans action sur la masse du peuple auquel ils appartiennent. Parmi tant de prophètes annonçant le Dieu unique et créateur, aucun ne s'est levé du milieu d'elle. Tous sont juifs, sauf Mohammed qui est arabe. Tous, sans exception, appartiennent à la race sémitique.

On a voulu voir dans ce fait l'influence du climat, entendu au sens le plus large, sur l'âme des races, et sur la formation des religions qu'elles professent. Désert, Sémite,

unité de Dieu, seraient trois termes inséparables.

Jetez les yeux, dit-on, sur deux cartes de l'ancien continent : la première représentant, en jaune par exemple, les régions de déserts et de steppes, la seconde, en vert, les pays musulmans. Vous serez surpris de voir ces deux taches de couleur différente coïncider presque exactement. C'est de part et d'autre une longue bande orientée sensiblement de l'ouest à l'est, et qui va de l'Atlantique au Pacifique, à travers toute l'Afrique du Nord, l'Arabie, la Perse et la Chine. A peine la tache verte débordera-t-elle la tache jaune sur quelques points, par exemple en Turquie d'Europe, aux Indes, dans l'Insulinde, etc. Encore est-il bon de remarquer qu'en Turquie d'Europe les musulmans représentent tout au plus 33 pour 100 de la population totale contre 66 pour 100 de chrétiens, et que les musulmans de l'Inde ne sont aussi qu'une minorité. L'islamisme apparaît

donc, ce semble, comme la religion des déserts, où il naquit. Nous aurons, je pense, dans une prochaine leçon, l'occasion de montrer combien elle est appropriée au climat qui l'a vue naître, et pour quelles raisons elle éprouve tant de difficulté à s'acclimater sous d'autres cieux. — Reste à considérer, poursuit-on, un autre peuple sémitique, le peuple juif, dispersé depuis, par un coup de force de l'empereur Hadrien, et aujourd'hui répandu sur toute la surface du globe, mais, à la grande époque de sa mission prophétique, enfermé d'abord dans cette longue oasis qu'est l'Égypte, puis enserré dans l'étroite vallée du Jourdain, entre la mer et le désert. Moïse, Jean-Baptiste, Jésus, c'est au désert voisin que se retirent tous ces prophètes pour entrer en conversation avec le Dieu unique dont ils sont les porte-parole. Ne dirait-on pas, en vérité, que seule la contemplation du désert, uniforme d'aspect et infini, est propre à suggérer l'idée de l'unité divine ? N'a-t-on

pas raison de dire, en tout cas, que désert et unité de Dieu sont deux termes inséparables?

Quant au troisième terme, sans doute il s'en faut de beaucoup que la zone désertique, le monde musulman actuel, soit exclusivement peuplée de Sémites. Mais n'est-il pas incontestable que les Sémites sont là dans leur élément; qu'ils ont pu conquérir et islamiser avec la plus grande facilité les peuples de cette zone ; qu'ils ont échoué contre les autres presque aussitôt qu'ils en sortaient; que partout où ils s'en sont écartés, comme en Espagne, où l'on trouve cependant, aujourd'hui encore, sur les plateaux du centre, des steppes peuplés de troupeaux transhumants, et par conséquent des populations plus ou moins nomades, en France, en Sicile, etc., ils n'ont pu faire triompher définitivement l'islamisme, et ont dû tôt ou tard quitter la place pour revenir enfin vers leurs déserts? Nous ne parlons pas de la Turquie d'Europe, dont les conquérants ne sont pas

des Sémites, où les musulmans sont en petit nombre, qui faiblit et recule depuis longtemps devant les nations chrétiennes, et dont l'apparente exception pourrait bien, quelque jour, confirmer la règle. Au contraire du côté du Soudan, parmi les populations nègres encore voisines du Sahara, l'islamisme fait tous les jours de nouveaux adeptes. Mais ses succès s'arrêtent brusquement au seuil de la forêt équatoriale.

On le voit donc : désert, Sémite, unité de Dieu, trois termes inséparables ou bien peu s'en faut[1].

Cette théorie parait séduisante, bien que, peut-être, elle n'explique pas tous les faits. Renan la couvre de son nom ; et sans attribuer à ces considérations très générales une rigueur qu'elles ne sauraient comporter, je

1. On écarte entièrement les Phéniciens du débat parce qu'ils ne confinaient pas au désert et surtout parce qu'il reste un doute sur leur origine purement sémitique.

les crois suffisamment exactes pour jeter un certain jour sur l'histoire de la civilisation arabe et en particulier de la philosophie musulmane.

*
* *

A peine l'islam venait-il de conquérir l'immense empire qui lui était dévolu, à peine venait-il d'atteindre et même de franchir sur plusieurs points, en vertu de son élan puissant, les limites que lui assignait la nature, lorsque l'enthousiasme ingénu des nouveaux croyants se trouva en présence des monuments de la philosophie alexandrine. Après les quatre premiers successeurs de Mohammed, auxquels les musulmans donnent le nom de *khalifes parfaits,* et qui résidaient à

la Mecque ou à Médine, après la dynastie des Omeyyades qui avait transporté le siège du khalifat en Syrie, à Damas, au milieu d'anciens sujets grecs restés chrétiens en très grand nombre, la dynastie des Abbassides s'était rapprochée de la Perse dont elle représentait l'influence au sein de l'islam : elle avait fondé non loin de l'antique Babylone sa nouvelle capitale Baghdâd. C'est là qu'un jour, en 765 de notre ère, le second khalife abbasside, El-Mansoûr, tomba malade : il souffrait de la dyspepsie. Le mal était grave, et nul dans l'entourage du souverain ne savait y porter remède. On fit venir du sud de la Perse, de la petite ville de Djondiçabour, où il dirigeait un hôpital et une véritable école de médecine, Djordjis ben Djabrîl, c'est-à-dire Georges fils de Gabriel, médecin chrétien appartenant à la secte nestorienne. Les nestoriens, en Syrie, en Chaldée, possédaient alors, pour ainsi dire, le monopole de la science et particulièrement de la méde-

cine grecque : ils avaient traduit en leur langue, en syriaque, de nombreux livres grecs de médecine et de philosophie. Djordjis guérit El-Mansoûr qui le combla de faveurs, l'attacha à sa personne, et voulut savoir où il avait puisé une science si admirable et si utile. Celui-ci nomma ses maitres grecs et, sur l'invitation du khalife, il entreprit de traduire leurs ouvrages en langue arabe. D'autres nestoriens l'imitèrent, et formèrent des élèves musulmans qui se vouèrent à la même tâche. Déjà sous les Omeyyades quelques essais de ce genre avaient eu lieu ; mais ils avaient surtout porté sur des ouvrages d'alchimie. Sous les successeurs d'El-Mansoûr, et surtout au temps d'El-Mâmoûn, fils du célèbre Haroûn er-Rachîd, ce travail de traduction fut poussé avec une ardeur incroyable. En cherchant des livres de médecine parmi les manuscrits soit grecs soit syriaques mais traduits du grec, on trouva des ouvrages d'astronomie, de mathé-

matiques, de philosophie enfin, et on les traduisit également.

Dans ce monde musulman où elle se trouvait ainsi transportée, la philosophie grecque arrivait à son heure. Dès le lendemain de la mort du Prophète, de graves dissensions avaient éclaté dans l'islam, dissensions religieuses, ou bien dissensions politiques, c'est-à-dire encore religieuses ; car, dans la société musulmane, vie privée, relations sociales, organisation politique, tout est réglé en principe, dans le plus minutieux détail, par le Qoran et par les *hadits* ou traditions du Prophète. Toute compétition entre prétendants au khalifat engendre donc un schisme, toute tentative de réforme politique ou sociale devient secte. On avait vu bientôt les points de divergence se multiplier, le nombre des doctrines hérétiques s'accroître. A la foi enthousiaste et naïve des premiers temps succédait l'esprit d'examen, le besoin de comprendre et d'interpréter. Ces nomades

simplistes et passionnés, habitués aux haines de tribus, à la razzia, aux sanglantes représailles, eurent tout naturellement l'anathème facile contre quiconque heurtait de front leur façon d'entendre la nouvelle Loi. Les passions politiques, les tendances divergentes de tant de races diverses, contribuaient à susciter des antagonismes qui, éclatant sous forme d'hérésies, engendraient des guerres de religion acharnées et interminables. Jugez si dans de pareilles conditions les controverses religieuses devaient prendre un caractère d'âpreté et de violence! Mais l'esprit arabe, plus lyrique que critique, plus ardent que subtil, était mal préparé à ces luttes d'argumentation. Aux propagateurs de nouvelles doctrines les armes de la dialectique manquaient. La philosophie grecque vint à point pour les leur fournir. Elle ne pouvait être que la bienvenue.

*
* *

Ce fut une secte remarquable en tout point, celle des Moʿtazélites qui, la première, vint s'approvisionner à l'inépuisable arsenal de la philosophie hellénique. Peu de temps après la mort du Prophète, nous l'avons dit, des divergences d'interprétation s'étaient produites sur plusieurs point du dogme. Les auteurs musulmans, Chahrestani, par exemple, les ramènent généralement à quatre : la question des attributs de Dieu et de l'unité divine ; celle du *décret* divin et de sa justice, c'est-à-dire la question de la liberté et de la prédestination ; celle des promesses et des menaces, c'est-à-dire de la rémunération future ; enfin celle de la tradition et de la raison dans les choses de la foi, question qui

porte plus particulièrement sur la mission des prophètes, l'imâmat, et la grâce divine. Un jour, dans l'école de théologie ouverte à Basra, en Chaldée, par le célèbre Haçan el-Basri, l'un des chefs des *tâbi'în*, c'est-à-dire des successeurs immédiats des compagnons du Prophète, un homme se leva et, interpellant le maître, lui posa une question relative au troisième des quatre points que nous venons d'énumérer : « Imâm de la religion, dit-il, le musulman coupable d'un péché mortel devient-il par là-même *infidèle* ou reste-t-il croyant? Demeurera-t-il éternellement en enfer, ou peut-il encore espérer le salut? Nous voyons des gens soutenir l'une et l'autre thèse : on appelle les premiers Wa'idites et les seconds Mordjites. Comment décides-tu la question? » Alors, sans laisser au maître le temps de répondre, un des disciples, se levant à son tour, prit la parole et dit : « Je pense, moi, que le musulman coupable d'un péché mortel n'est plus absolument

croyant, mais qu'il ne devient pas non plus absolument infidèle. » Puis, se dirigeant avec plusieurs de ses condisciples vers un angle du *medjlès* ou salle de réunion, il leur développa sa réponse, et déclara, pour conclure, que le pécheur en question, mort dans l'impénitence finale, demeurerait dans l'enfer éternellement, mais qu'il y subirait une peine moins dure que le châtiment promis aux *infidèles*. Ce disciple dissident avait nom Wâcil ben ʿAthâ. « Wâcil s'est *séparé* de nous, dit Haçan el-Basri (*qad* iʿtazala *ʿannâ Wâcil*) », et les partisans de cette nouvelle secte reçurent le nom de *Moʿtazélites*, c'est-à-dire *séparés* ou *dissidents*. On les regarde généralement comme les vrais fondateurs du *kalâm* ou théologie scolastique des musulmans, qui pendant plusieurs siècles a brillé d'un si vif éclat, et qui emprunta la plupart de ses arguments, voire même de ses théories, aux livres philosophiques de la Grèce. Par leur polémique pressante, ils obligèrent bien-

tôt leurs adversaires, les théologiens orthodoxes, à se défendre avec les mêmes armes, et à recourir, eux aussi, aux arguments et aux théories de la philosophie hellénique. Les Moʿtazélites représentent, contre ces champions de la tradition et souvent du fanatisme, l'esprit de libre examen et la tolérance religieuse. Aux sectes qui les avaient précédés, et qui étaient nées des difficultés inhérentes à certains passages du Qoran malaisés à entendre au sens littéral ou à concilier les uns avec les autres, ils empruntèrent toutes les doctrines les plus libérales, dans lesquelles les théologiens orthodoxes ne voulaient voir que de sacrilèges innovations : aux Qadarites, la doctrine du libre arbitre ; aux Moʿattila, la négation des attributs divins, c'est-à-dire en somme la négation de l'anthropomorphisme, doctrine conforme à celle du Dieu ineffable qu'ils trouvaient chez les philosophes grecs ; aux Mordjites, nous l'avons vu, celle d'une atténuation des tourments éternels pour le

croyant coupable ; ils nièrent enfin que le Qoran fût increé, et réduisirent l'inspiration prophétique à n'être qu'un produit naturel des facultés humaines. Adversaires de la prédestination au salut ou au châtiment, et de l'interprétation littérale qui conduisait à donner à Dieu un corps, des mains, un visage, ou à compromettre, selon eux, son unité en le douant d'attributs éternels comme lui et distincts de son essence : puissance, science, vie, etc., ils aimaient à s'intituler *les défenseurs de la Justice et de l'Unité* (*ashâb el-'adl oua 't-toûhîd*) ; encore une secte, on le voit, qui se donne le nom d'*Unitaire*. Plusieurs khalifes, entre autres le célèbre El-Mâmoûn, favorisèrent cette école rationaliste et libérale. El-Mâmoûn et certains de ses successeurs érigèrent en dogme la doctrine de la création du Qoran persécutée jusque-là, et se firent à leur tour persécuteurs au nom du libéralisme. Plus tard enfin, ce grand mouvement de réforme religieuse, cette pre-

mière tentative de conciliation entre la philosophie et l'islamisme, trouve son expression la plus complète dans la grande Encyclopédie des *Frères de la pureté* ou de la *sincérité*, (*Ikhouân es-safâ*).

*
* *

Ce fut l'esprit de réaction qui l'emporta. Au début du xe siècle, un redoutable adversaire s'était levé contre les Mo'tazélites. Il se nommait Abou 'l-Haçân el-Ach'ari. Jusqu'à lui, les Mo'tazélites, plus versés dans la philosophie grecque, avaient eu, dans les discussions, l'avantage sur leurs adversaires, et les orthodoxes ne se défendaient que péniblement. El-Ach'ari vint rétablir le combat avec des armes empruntées aux Grecs et qu'il avait appris à manier de ses anciens

maitres les Mo'tazélites. Il s'était séparé d'eux avec éclat. Un jour de vendredi, nous raconte Makrizi, dans la grande mosquée de Basra, il monta en chaire, se nomma, abjura publiquement les hérésies mo'tazélites, et fit une profession de foi orthodoxe. Dès ce moment, il devint le plus terrible adversaire de ses anciens professeurs. C'était un dialecticien remarquable. En bon disciple des Grecs, il sut faire preuve, à l'occasion, d'une subtilité digne d'un Platon, d'un Chrysippe ou d'un Carnéade. Je n'en veux pour preuve que cette jolie discussion, rapportée par Ibn Khallikan et Abou 'l-Féda, et qui l'avait conduit précisément à répudier les doctrines des soi-disant défenseurs de la justice divine. Un jour, travaillé de doutes qui le tourmentaient depuis longtemps, il pose à son maitre El-Djobbaï la question suivante :

« J'avais trois frères qui sont morts, l'un pieux, le second infidèle ; quant au dernier, il mourut en bas-âge. Quelle situation, ô

mon maître, a dû leur réserver dans l'autre monde la justice impartiale du Dieu très-haut?

— Le pieux, répondit El-Djobbaï, est sur les degrés du paradis, l'infidèle sur les marches de l'enfer ; quant au plus jeune, il est sauvé.

— Mais lui sera-t-il permis d'entrer au paradis? insista le malin disciple.

— Non, dit El-Djobbaï, car il ne peut faire valoir des mérites comparables à ceux que le premier s'est acquis.

— Mais, poursuivit El-Ach'ari, ne pourra-t-il dire à Dieu : « Seigneur, ce n'est pas ma faute! Que ne m'as-tu fait vivre plus longtemps, afin de m'éprouver et de me mettre en état d'acquérir des mérites à mon tour?

— Dieu lui répondrait en ce cas, repartit El-Djobbaï : « Je savais que si tu vivais plus longtemps tu deviendrais infidèle, et que tu mériterais le châtiment douloureux. Rends-moi grâces, car je t'en ai préservé. »

— Alors, conclut El-Ach'ari, mon second frère ne dira-t-il pas au Seigneur : « Maître des mondes, tu devais aussi connaître à l'avance ma destinée. Pourquoi, Dieu juste et bon, ne m'as-tu pas, moi aussi, préservé du châtiment ? Pourquoi m'as-tu laissé vivre ? »

Le professeur demeura court, et le disciple abandonna l'école.

El-Ach'ari ne tomba pas, cependant, dans les excès des théologiens partisans de l'interprétation littérale et simpliste. La doctrine dont il est l'auteur vise à tenir le juste milieu dans toutes les questions fondamentales du dogme, grâce à d'ingénieuses distinctions. Elle devait plus tard faire fortune et devenir enfin la doctrine orthodoxe de l'islam. Mais elle ne satisfit au premier abord ni les orthodoxes du temps, ni surtout les rationalistes, Mo'tazélites ou philosophes.

*
* *

Les philosophes proprement dits venaient en effet d'apparaître au sein de l'islam. Il faut noter que dans l'histoire de la pensée musulmane on réserve le nom de *philosophes*, à peu près comme chez nous au XVIIIe siècle, à une école de penseurs nettement définie. Tous ceux dont il a été question jusqu'ici prenaient le dogme comme point de départ et l'interprétaient plus ou moins librement. Si subtiles, si profondes qu'aient pu être leurs controverses, si importants qu'aient été parfois les emprunts faits par eux à la philosophie hellénique, ils méritent seulement le nom de *motékallemîn*, théologiens, du mot *kalâm*, théologie. Au contraire, les penseurs qu'il nous reste à passer en revue, tout en

faisant profession d'islamisme, prennent leur point de départ dans la philosophie grecque elle-même ; et c'est seulement pour répondre aux accusations d'hérésie dont les Ach'arites sont prodigues à leur égard, qu'ils essayent de concilier leurs doctrines philosophiques avec les dogmes de l'islam. Ils méritent donc bien, exclusivement, le nom grec de *philosophes* (*faïlaçouf*, au pluriel *falâçifa*) que leur réservent les musulmans.

On les appelle aussi les *péripatéticiens* arabes. Pourquoi ce nom de péripatéticiens? C'est que dans la vaste synthèse du rationalisme grec avec le mysticisme oriental, d'où était sortie la philosophie alexandrine ou néo-platonicienne, le système d'Aristote ou péripatétisme occupait, lui aussi, une large place. Le platonisme proprement dit présentait d'importantes lacunes : toute la partie scientifique était rudimentaire ; la logique s'y réduisait à de simples indications. Avides d'érudition, comme l'étaient les philosophes

de l'époque alexandrine, ils devaient tout naturellement chercher dans l'admirable logique d'Aristote et dans sa vaste encyclopédie scientifique de quoi répondre aux desiderata du système de Platon. Aussi la forme extérieure du néo-platonisme a-t-elle déjà une certaine apparence péripatéticienne. Même en ce qui concerne les doctrines fondamentales, le péripatétisme avait fourni au néo-platonisme d'importantes contributions. Quant aux *philosophes* arabes, ils reconnurent à Aristote, pour le fond des doctrines comme pour la forme, une autorité sans égale : ils ne se lassaient pas de le traduire et de le commenter ; ils composaient des ouvrages sous le titre et sur le plan de ses ouvrages ; ils s'appropriaient, en les interprétant, la plupart de ses théories, et c'est, par exemple, le Dieu d'Aristote, que nous retrouvons, passablement transformé d'ailleurs sous l'influence du néo-platonisme, de la Perse et de l'Inde, chez tous les *philosophes* musulmans.

En parlant de ces péripatéticiens, je dis tantôt *philosophes arabes* et tantôt *philosophes musulmans*. Ces deux expressions sont-elles bien exactes? « Ce n'est que par une très décevante équivoque, dit Renan, que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris, par réaction contre l'arabisme, dans les parties de l'empire musulman les plus éloignées de la péninsule, Samarkand, Bokhara, Cordoue, Maroc. Cette philosophie est *écrite en arabe*, parce que cet idiome était devenu la langue savante et sacrée de tous les pays musulmans ; voilà tout. Le véritable génie arabe, caractérisé par la poésie des Kasidas et l'éloquence du Coran, était absolument antipathique à la philosophie grecque... C'est lorsque l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbassides, l'emporte sur l'esprit arabe, que la philosophie grecque pénètre dans l'islam[1]. » Rien

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édition, p. 90.

de plus juste. Mais l'expression de *philosophie musulmane* vaut-elle beaucoup mieux, appliquée justement à ces raisonneurs qui représentent un mouvement de réaction contre l'arabisme, c'est-à-dire, en somme, contre l'islamisme, et qui, quoique péripatéticiens, inclinent tous plus ou moins vers le panthéisme ? Inexactes quand on les applique à ces philosophes hellénisants, les expressions de *philosophie musulmane* et de *philosophie arabe* ne le sont pas moins quand on les emploie pour désigner les *motékallemîn* dissidents ou orthodoxes. « La philosophie, nous dit encore Renan, n'a été qu'un épisode dans l'histoire de l'esprit arabe. Le véritable mouvement philosophique de l'islamisme doit se chercher dans les sectes théologiques... et surtout dans le *kalâm*. Or les musulmans n'ont jamais donné à cet ordre de discussions le nom de *philosophie* (*filsafet*)[1]. » Nous pouvons encore,

1. Renan, *op. cit.*, p. 89.

sous certaines réserves, souscrire à ces paroles de Renan. Ainsi donc nous avons devant nous d'une part des philosophes dignes de ce nom, mais qui ne sont, en général, ni arabes, ni musulmans ; d'autre part des penseurs arabes et musulmans, qui font œuvre de théologie, mais ne sont pas, à proprement parler, des philosophes. Les expressions de *philosophie musulmane* et de *philosophie arabe* ne conviennent proprement ni aux uns ni aux autres. Encore moins pourraient-elles convenir à la fois aux uns et aux autres. Or l'étude à laquelle nous nous attachons s'intéresse aussi bien aux seconds qu'aux premiers ; car elle a précisément pour objet la longue lutte qu'ils se sont livrée, lutte entre l'esprit arabe et l'esprit grec, hindou, persan, entre l'islamisme conquérant et les nationalités vaincues. On ne peut vraiment comprendre les uns indépendamment des autres ; nos étudiants indigènes de la Médersa, que j'aperçois nombreux dans cet auditoire, pourront se

convaincre au cours de ces leçons que l'étude des *philosophes* proprement dits est de première utilité pour l'intelligence du *kalâm*, et nous sommes convaincu de notre côté que la réciproque n'est pas moins vraie. Mais comment trouver une dénomination qui convienne à la fois aux philosophes hellénisants, aux *motékallemîn* dissidents, et aux *motékallemîn* orthodoxes? Nous ne pouvons donc faire mieux que de nous conformer à la terminologie courante. On est à peu près d'accord aujourd'hui pour préférer l'expression générale de *philosophie musulmane*. Car si ces penseurs ne sont pas tous des musulmans d'une orthodoxie incontestable, si, d'autre part, ils ne sont pas, en majorité, des *falâcifa*, des *philosophes* au sens étroit du mot, du moins le théâtre de leurs luttes est toujours le monde musulman, et tous les hauts problèmes qu'ils agitent ont un caractère philosophique indéniable. Nous appellerons donc ce grand mouvement intellectuel et moral, considéré dans son ensem-

ble, du nom de *philosophie musulmane*; mais nous ne nous ferons pas faute, à l'occasion, d'employer aussi, dans le même sens, l'expression de *philosophie arabe*, puisque ce fut la langue arabe qui servit de véhicule à tout ce mouvement de sentiments et d'idées. Quand il sera nécessaire de distinguer et d'opposer, nous emploierons les termes de *philosophes proprement dits, péripatéticiens arabes*, *philosophes hellénisants*, et ceux de *théologiens*, de *motékallemîn dissidents*, *motékallemîn orthodoxes*. Dans tous les autres cas nous donnerons aux uns et aux autres le nom de *philosophes musulmans* ou de *philosophes arabes*. Les distinctions que nous venons d'établir suffisent, je pense, à rendre inoffensives ces impropriétés d'expression et ces ambiguïtés inévitables.

*
* *

Les philosophes proprement dits venaient donc de faire leur apparition dans l'islam. El-Kendi, au IXe siècle de notre ère, El-Farâbi au Xe, vulgarisaient par des commentaires souvent profonds et subtils, plutôt que par des travaux véritablement originaux, la philosophie d'Aristote. Ils la considéraient comme la vérité absolue, et ne prétendaient qu'à en donner une explication claire et fidèle. La plupart de leurs successeurs conserveront la même attitude. Mais alors même qu'elle s'enchaîne à une autorité, alors même qu'elle croit abdiquer, la raison humaine ne perd jamais ses droits. Expliquer c'est interpréter, interpréter c'est faire œuvre personnelle. Autant que nous pouvons aujourd'hui nous en rendre compte, les interprétations d'El-Kendi et d'El-Farâbi

laissent déjà percer les principales doctrines communes, avec d'importantes variantes, à tous les péripatéticiens musulmans, et qui déchaîneront contre eux les anathèmes des Ach'arites.

Trente ans après la mort d'El-Farâbi naissait, comme lui dans la province de Mawarennahar, à l'orient de la Perse, le plus profond des penseurs du XIe siècle et le plus grand des philosophes musulmans : j'ai nommé Avicenne, dont le vrai nom est Ibn Sînâ. Il était versé dans toutes les sciences de son temps, poète, homme politique, mathématicien, médecin, philosophe. On en peut dire autant de presque tous les représentants de cette école. Mais Ibn Sînâ fut un très grand médecin et un remarquable philosophe. Dans ses livres exotériques, sa doctrine, comme toujours, est essentiellement celle d'Aristote, avec un alliage d'éléments étrangers au péripatétisme. Il déclare avoir emprunté beaucoup à El-Farâbi, surtout en ce qui concerne la lo-

gique. Mais à la différence de ses deux principaux prédécesseurs, il ne craint pas d'innover, et fait preuve, bien souvent, d'une originalité véritable. Plusieurs théories, vagues et indécises dans Aristote, acquièrent chez lui une remarquable précision. Sa classification des sciences, sa logique en général, ses théories de l'être, de l'âme, de l'intellect, révèlent une rigueur de méthode et se présentent avec une clarté, qui manquent chez le maître grec. Les deux points essentiels du péripatétisme arabe, autour desquels se concentrera la lutte contre les théologiens orthodoxes, se dégagent enfin avec une grande netteté : je veux dire la question de l'éternité du monde ou question de la création, et la question de l'intellect actif à laquelle se rattache celle de l'inspiration prophétique. Mais quoique implacable ennemi des superstitions de son temps, la magie, l'astrologie, quoique adversaire des *motékallemîn* orthodoxes, dont il relève plus d'une fois l'ignorance et l'illogisme, un grand

personnage, un haut fonctionnaire comme Ibn Sînâ, ne devait-il pas certains ménagements aux croyances fondamentales de l'islam? On ne peut supposer d'ailleurs que sa pensée de derrière la tête fût d'extirper les croyances musulmanes. Ces grands péripatéticiens arabes étaient des esprits très élevés, très libéraux, nullement tranchants; ils avaient un sentiment profond de l'utilité sociale des religions, qu'ils considéraient comme nécessaires au vulgaire, et dans lesquelles ils voyaient des formes plus ou moins pures, plus ou moins parfaites de la vérité métaphysique ou absolue. Nous en trouverons un exemple frappant dans notre Ibn Thofaïl. Avicenne voulait donc seulement épurer, élever la religion de l'islam telle que l'entendaient les orthodoxes de son époque. Aussi fit-il aux croyances musulmanes, dans ses livres exotériques, les concessions nécessaires; par exemple, au sujet de l'immortalité individuelle, du prophétisme, qu'il admet, et même du *miʿrâdj* ou ascension

du prophète Mohammed. Je ne sais d'ailleurs s'il faut voir dans ces tentatives de conciliation de simples capitulations de conscience. En tout cas, il y apporte souvent une véritable orignalité. C'est ainsi que par sa distinction du possible, du réel et du nécessaire, il essaye de sauvegarder, en l'interprétant, le dogme de la création. Il classe le monde dans la catégorie du possible, et montre qu'il aurait pu être tout différent de ce qu'il est; il est contingent par suite, quoique éternel ainsi que l'exige impérieusement la doctrine péripatéticienne ; et en fin de compte il a pour cause, en dehors du temps, cause logique et métaphysique, l'Être également éternel mais en même temps nécessaire, c'est-à-dire Dieu. Peut-on s'empêcher ici de songer à Leibniz, toutes différences gardées ? Le génie à la fois souple et puissant d'Ibn Sînâ rappelle, ce me semble, par plus d'un côté, celui du philosophe moderne, disciple d'Aristote lui aussi à certains égards. Lui aussi, à chaque instant,

paraît faire à ses adversaires de toutes les écoles, dans sa correspondance par exemple, des concessions déconcertantes ; elles s'expliquent tout naturellement par les *points de vue successifs* qui constituent sa *manière*. N'en irait-il pas de même pour Ibn Sînâ et les philosophes de son école ?

Quoi qu'il en soit, se conformant d'ailleurs à la tradition qui attribuait à Aristote, à côté de son enseignement exotérique ou public, un enseignement ésotérique réservé à une élite d'initiés, Ibn Sînâ avait composé des écrits ésotériques ou secrets. Ibn Thofaïl nous en avertit au début de son célèbre et singulier roman philosophique intitulé *Hayy ben Yaqdhân*, qui fera cette année l'objet de nos leçons. « Au commencement du livre de la *Guérison*, dit Ibn Thofaïl, le cheikh Abou 'Ali (c'est-à-dire Ibn Sînâ) déclare que la vérité selon son opinion n'est pas dans les doctrines qu'il y expose ; qu'il s'est borné, en le composant, à reproduire le système des pé-

ripatéticiens, et que celui qui veut la vérité pure doit la chercher dans son livre de la *Philosophie orientale*[1]. » Ce livre, intitulé *Asrâr el-hikma 'l-machriqiyya*, « *Secrets de la sagesse* (ou de la philosophie) *orientale* », et dont s'est beaucoup inspiré Ibn Thofaïl, était encore inconnu au temps de Munk. Depuis, M. Mehren a publié sous ce titre, avec une traduction ou une paraphrase en français[2], plusieurs traités inédits d'Avicenne. La doctrine qui s'y trouve exposée sous forme d'allégories souvent abstruses mais parfois très belles n'est autre que le mysticisme des Soufis amalgamé avec la théorie aristotélicienne de

1. Voir notre édition du *Hayy ben Yaqdhân*, *roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit, avec les variantes des anciens textes, et traduction française. Collection du Gouvernement général de l'Algérie Alger, Fontana, 1900; p. ١٢ du texte arabe et p. 12 de la traduction.

2. A Leyde, chez Brill, 1889-1894, 3 fascicules in-4°. Le livre a pour titre, en français : *Traités mystiques d'...Avicenne.*

l'intellect actif. Le soufisme, on le sait, représente moins une école qu'une tendance; c'est la tendance mystique de l'Orient, qui entrait déjà pour une part dans le péripatétisme alexandrin, et qui, dans la doctrine d'Avicenne, vient s'y mêler pour la seconde fois. Désormais, au lieu d'un équivalent de mysticisme, si j'ose m'exprimer ainsi, le péripatétisme arabe en contiendra généralement deux ou plusieurs. Désormais, le but essentiel de cette philosophie sera d'enseigner aux initiés comment, par l'ascétisme et la méditation, notre âme parvient à dépouiller la partie inférieure de la nature humaine, à s'absorber tout entière au sein de l'Intellect divin, et à jouir, par conséquent, de la félicité suprême. Mais pour certains de ces philosophes, plus rationalistes, pour Averroès, pour Ibn Bâdja, dont nous parlerons plus loin, on n'arrive que par la science, par un persévérant exercice de la spéculation, à l'union avec l'intellect divin : et l'ascétisme se réduit à se

priver du superflu, à refréner les passions, en un mot à tenir en bride toutes les facultés sensibles, dont les élans désordonnés, rompant le parfait équilibre des facultés humaines, détourneraient l'âme de la science spéculative. Selon d'autres, plus imprégnés de soufisme, plus accessibles aux rêveries du mysticisme oriental, la science, unie à la vertu, constitue, sans doute, pour quiconque n'est pas favorisé de la grâce réservée aux saints et aux prophètes, une préparation nécessaire à l'intuition de la vérité absolue; mais la connaissance que la science donne, fondée sur le raisonnement, demeure toujours fragmentaire et incomplète. C'est seulement dans l'extase qu'elle peut se transformer en une intuition simple et continue. L'âme, pour obtenir une pareille intuition, doit se dépouiller des derniers restes de multiplicité qui subsistent en elle par suite de son commerce avec le monde sensible et avec le corps. Il faut donc que le sage, parvenu au

plus haut degré de la science spéculative, renonce à la science et à lui-même. Il faut qu'il se soumette à un long et pénible *entraînement* conduisant, par le jeûne, les macérations, l'occlusion de tous les sens, la contemplation exclusive de l'idée de Dieu, à l'abolition non seulement de toute représentation sensible mais de toute pensée discursive, de toute conscience, à l'évanouissement de toute multiplicité, de toute dualité, à l'absorption finale de son individualité dans le sein de l'Unité divine. Cette doctrine ne refuse pas toute valeur à la raison, qui demeure souveraine dans le domaine de la science spéculative; mais elle admet au-dessus de la science, de la raison, un mode de perception plus clair et plus parfait, une intuition simple, intemporelle, adéquate, de la vérité absolue. Telle est la doctrine commune à des degrés divers et avec certaines nuances, à Avicenne, à El-Ghazâli, à Ibn Thofaïl.

El-Ghazâli florissait vers la fin du XIe siè-

cle. Il était originaire de Perse, comme El-Farâbi et Ibn Sînâ. A l'exemple d'El-Ach'ari, dont il consolida l'œuvre, El-Ghazâli, nourri des doctrines helléniques, retourna contre le péripatétisme toutes les armes de la dialectique grecque. Dans son traité intitulé : *La délivrance de l'erreur*, il nous a laissé une curieuse autobiographie. Il nous raconte comment, après avoir parcouru et profondément étudié toutes les sectes philosophiques ou religieuses, après en avoir reconnu la fausseté, il n'a trouvé la paix de la conscience que dans l'ascétisme des Soufis. Il vivait depuis onze ans dans la retraite et s'était élevé jusqu'à l'extase mystique, lorsque, répondant à l'appel de son souverain qui lui ordonnait de se consacrer à la défense de l'orthodoxie, il rentra dans la mêlée des discussions philosophiques et religieuses.

La principale question relative à El-Ghazâli est celle de son scepticisme; elle n'est pas sans analogie avec la question du scep-

ticisme de Pascal. Jusqu'à ces dernières années, pour tous les historiens de la philosophie arabe, pour Schmölders, pour Renan, pour Munk, pour Dugat, El-Ghazâli était un sceptique : il avait voulu abaisser la raison au profit de la foi et fonder la religion de l'islam sur les ruines de la philosophie. Dans une intéressante communication faite en 1891 au Congrès scientifique international des catholiques, M. Carra de Vaux s'est efforcé de prouver, par l'analyse du traité d'El-Ghazâli *La Rénovation des sciences religieuses*, que ce croyant doublé d'un philosophe ne mérite pas le nom de sceptique ; car il fait l'éloge de la science tout en lui assignant des limites, et se sert de la raison pour confirmer le dogme, pour prouver la révélation elle-même. « De ce qu'on ne refuse pas, dit l'auteur, quelque valeur à la raison, il ne s'ensuit pas qu'on doive la regarder comme le moyen unique de parvenir à toute science. Gazâli l'a suivie jusqu'au point où elle a semblé lui dire de chercher une au-

tre compagne s'il voulait s'élever à des régions plus hautes; il a pris alors la main que lui tendait l'inspiration. C'est assurément là un système, qui n'est autre que celui de toute philosophie religieuse. » M. Carra de Vaux conclut que « la question du scepticisme de Gazâli doit être considérée désormais comme tranchée par la négative ». Il ajoute que cette « légende a eu son origine dans l'interprétation erronée d'un seul mot », le mot *falâcifa*. Les historiens de la philosophie musulmane, entendant par *philosophes* « tous ceux qui vont à la vérité par la voie de la raison », auraient conclu du simple titre d'un ouvrage célèbre d'El-Ghazâli, *Tehâfot el-falâcifa*, *La Destruction* (ou la réfutation) *des philosophes*, qu'il rejette toute recherche rationnelle, qu'il est un sceptique au sens propre du mot; conclusion illégitime, reposant sur un contresens, puisque le mot *falâcifa* signifie chez les écrivains arabes non pas les philosophes en général, mais seulement les péripatéticiens

musulmans, et aussi leurs maîtres grecs, en particulier Aristote.

Cette discussion me paraît avoir sa source dans une équivoque ; mais ce n'est pas, je crois, celle qu'imagine M. Carra de Vaux. Ni Dugat, ni Munk, ni Renan, ni Schmölders lui-même ne sont coupables de la fausse interprétation qu'on leur reproche : tous ils ont pris soin de signaler le sens restreint du mot *falâcifa*, et nous avons cité tout à l'heure un passage de Renan caractéristique à cet égard. Par contre ils ont eu, pour taxer El-Ghazâli de scepticisme, d'autres raisons sur lesquelles nous reviendrons dans un instant, qu'ils ont formellement indiquées, et que M. Carra de Vaux néglige complètement. Le véritable malentendu d'où cette discussion est née porte, à mon avis, non pas sur le sens du mot *falâcifa*, mais sur le sens du mot *scepticisme*. Si la question n'est pas encore tranchée, c'est surtout parce qu'elle n'a jamais été bien nettement posée. On tient pour ou

contre le scepticisme d'El-Ghazâli, sans dire expressément si on prend le mot scepticisme dans un sens absolu ou dans un sens relatif. El-Ghazâli est-il sceptique? — Non, répond M. Carra de Vaux, attendu qu'il reconnaît à la raison une certaine valeur spéculative dans un certain domaine. — Oui, répondaient ses prédécesseurs, car il fixe des limites à la raison, et il a des tendances antirationalistes, des allures manifestement sceptiques. Les deux thèses peuvent se concilier : El-Ghazâli n'est pas sceptique au sens absolu du mot, à la façon de Pyrrhon ou de Carnéade; mais il est sceptique en un sens relatif : il est, dans une certaine mesure, antirationaliste.

Sceptique absolu, ou, comme il dit, *sophiste*, El-Ghazâli nous apprend, dans le premier chapitre de sa *Délivrance*, qu'il le fut en effet, mais pendant deux mois, pas davantage. Il nous fait un exposé très clair et très systématique des raisons qui l'avaient conduit au doute universel; et, chose remarquable, cet

exposé coïncide point par point, y compris l'argument tiré du rêve, avec celui du doute méthodique de Descartes. Quoiqu'il existe de cet opuscule deux traductions françaises, dont la première, celle de Schmölders, remonte à 1842[1], cette coïncidence au moins singulière n'a pas encore, que je sache, été signalée jusqu'à ce jour[2]. Mais El-Ghazâli ne s'attarda pas dans le scepticisme absolu, et il

1. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, 1842. La traduction de l'opuscule est donnée au début du volume, et le texte arabe à la fin. — La seconde traduction, beaucoup plus exacte, est due à M. Barbier de Meynard. Elle porte le titre suivant : *Traduction nouvelle du traité de Ghazzali intitulé Le Préservatif de l'erreur et notices sur les extases (des Soufis)*, extrait du *Journal asiatique* (1877, 7e série, t. IX, p. 61). Imprimerie nationale, 1878. M. Barbier de Meynard rectifie en notes les principales incorrections du texte arabe édité par Schmölders.

2. Voir l'Appendice où nous donnons, en regard l'un de l'autre, le texte du *Discours de la Méthode* et une nouvelle traduction de ce passage d'El-Ghazâli.

passa sans transition au mysticisme : Dieu daigna bientôt, dit-il en effet, le guérir de cette *maladie* par une lumière qu'il lui jeta dans le cœur. C'est grâce à cette inspiration divine, et non par des raisonnements, qu'il recouvra pour toujours *la foi dans les principes de la raison*.

El-Ghazâli croit donc, d'une croyance qu'on peut appeler mystique, aux *principes premiers de la raison*, c'est-à-dire au principe d'identité et aux axiomes qui en découlent. Il doit reconnaître, par suite, à la raison, et il lui reconnaît, en effet, un domaine propre. Quel est au juste ce domaine, quelles en sont les limites, et dans quelle mesure la raison y demeure-t-elle souveraine? C'est une question assez délicate, dont l'examen ne saurait entrer dans le cadre étroit de cette leçon. Il nous suffira de montrer que si El-Ghazâli n'est pas demeuré sceptique dans le sens absolu du mot, il n'en a pas moins conservé des tendances sceptiques indéniables. Parmi

les preuves qu'en ont données les prédécesseurs de M. Carra de Vaux, l'une des plus convaincantes est tirée d'un chapitre de la *Destruction* dirigé contre le principe de causalité, contre l'idée de loi naturelle. Les *motékallemîn* orthodoxes avaient emprunté aux anciennes écoles grecques, pour les besoins de leur polémique, la théorie du vide et des atomes. De même que l'espace, dans cette théorie, est occupé par des atomes que séparent des intervalles absolument vides, de même le temps se compose de petits moments indivisibles séparés par des intervalles de repos. Dieu crée les atomes et les accidents, et il les détruit aussi, à mesure qu'il lui plaît. Comme un atome ou un accident ne peut durer par lui-même deux moments de suite, l'Univers ne subsiste que par une création continuelle; ce qui nous fait songer à Descartes. Pas de lois dans la nature : tout dépend à chaque instant de la volonté toujours libre du Dieu créateur.

Ce système, que les Arabes ont appelé très justement *système du déchirement de la nature*, n'était imaginé, on le voit, que pour fortifier contre la théorie péripatéticienne de l'éternité du monde le dogme de la création. El-Ghazâli, qui a lui-même critiqué l'hypothèse des atomes, ne s'embarrasse pas d'un pareil système. Il lui vient en aide cependant, dans le livre dont nous parlons, en instituant contre l'idée de loi et le principe de causalité, par conséquent contre toute science naturelle digne du nom de science, une critique magistrale que Hume n'aurait pas désavouée.

On doit reconnaître, avec M. Carra de Vaux, que certains historiens, Renan et Dugat par exemple, ont forcé la nuance du scepticisme d'El-Ghazâli. Il n'en reste pas moins qu'El-Ghazâli fut le plus sceptique, le moins rationaliste des grands philosophes musulmans. Il se consacra avec une ardeur extraordinaire à ruiner le rationalisme, représenté par l'école péripatéticienne d'El-Farâbi

et d'Avicenne, et il s'acquitta de cette œuvre de *destruction* avec une vigueur sans égale.

Jamais encore parmi les orthodoxes n'avait surgi un dialecticien de cette trempe. Il donna la victoire aux Ach'arites. La philosophie ne s'en releva pas. Elle disparut du moins de l'Orient, pour émigrer à l'Occident de l'islam, où elle allait reprendre, dans des conditions plus favorables, la lutte contre l'ach'arisme, et briller d'un nouvel éclat pendant tout le cours du XIIe siècle.

*
* *

Ibn Bâdja est le premier philosophe péripatéticien digne de mention qui parut en Andalousie, autrement dit dans l'Espagne musulmane. Je ne parle pas d'Ibn Gabirol, l'Avicebron des scolastiques, qui était juif,

et qui est demeuré entièrement inconnu des Arabes. Absorbé par les affaires de ce monde, enlevé par une mort prématurée, Ibn Bâdja n'avait guère écrit que de petits traités rédigés à la hâte, presque tous incomplets, et dont lui-même déclarait n'être pas satisfait. Nous connaissons surtout ses doctrines par une longue analyse de son principal ouvrage, demeuré inachevé, le *Régime du Solitaire*. Cette analyse est donnée dans le commentaire hébreu que Moïse de Narbonne a fait sur le roman d'Ibn Thofaïl. Le principal mérite d'Ibn Bâdja, c'est d'avoir réagi contre la tendance à la fois sceptique et mystique d'El-Ghazâli, et d'avoir défendu contre lui les droits de la science spéculative. Il suscita ainsi dans l'islam occidental un nouveau mouvement philosophique représenté par Ibn Thofaïl et surtout par Averroès. On le donne généralement comme le maître d'Ibn Thofaïl. Son maître, soit, mais au sens large; car le prétendu élève, après avoir fait son éloge,

déclare ne s'être jamais rencontré avec lui.

Nous arrivons à Ibn Thofaïl. C'était un homme remarquable à tous égards. Versé dans toutes les sciences de son époque, il était vizir et médecin des souverains almohades. Mon intention n'est pas ici de m'étendre longuement sur ce philosophe : nous aurons toute cette année pour l'étudier. Le but de cette première leçon est de le mettre dans son cadre, de marquer la place qu'il occupe dans ce long développement de la philosophie musulmane. Disons seulement qu'il apparaît comme le plus mystique des grands péripatéticiens maghrebins. Il proclame l'utilité de la science spéculative et des vertus pratiques, fidèle sur ce point à Ibn Bâdja; mais en même temps il emprunte à El-Ghazâli et à Ibn Sînâ qu'il s'efforce, nous dit-il, de concilier, toutes les pratiques de l'ascétisme oriental, préparatoires de l'extase, les macérations, la longue immobilité des fakirs hindous, le tournoiement des derviches.

Je voudrais cependant vous dire un mot du seul ouvrage que nous ayons de lui : son curieux roman philosophique intitulé : *Histoire de Hayy ben Yaqdhân*. « De tous les monuments de la philosophie arabe, a dit Renan, c'est peut-être le seul qui puisse nous offrir plus qu'un intérêt historique[1]. » Ce roman, semblable à une adaptation philosophique et mystique des contes des Mille et une Nuits, est intéressant à plus d'un titre. C'est l'histoire d'un enfant né dans une île déserte de l'Inde située sous l'équateur, sans mère ni père, du sein de l'argile en fermentation. Voilà donc, pour commencer, la génération spontanée. Suivant une autre version, dit Ibn Thofaïl, il naît dans une île voisine, d'une princesse mariée secrètement, qui le confie aux flots dans un coffre soigneusement fermé ; et un courant le transporte en une nuit dans l'île dont nous avons parlé. C'est en somme l'histoire de Moïse. A partir de ce

1. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édition, p. 99.

moment, les deux versions se confondent. Une gazelle qui a perdu son faon accourt aux cris du petit garçon, l'adopte, le nourrit de son lait, et l'élève avec tendresse. Voilà maintenant l'histoire de Romulus et Rémus. Hayy ben Yaqdhân, c'est le nom de cet enfant, grandit, observe, réfléchit, fait preuve d'une remarquable ingéniosité, trouve le moyen de se vêtir, de se loger, plus tard même de domestiquer, de dresser des animaux sauvages, de s'entourer enfin d'un confortable relatif. Et voilà, cinq cents ans avant Daniel de Foë, un prototype de Robinson Crusoé. Mais sa mère la gazelle est morte. Hayy affolé, voulant la délivrer du mal qui la rend inerte, se décide, par un raisonnement des plus curieux, à lui ouvrir la poitrine. Ce qu'il y cherche, en somme, c'est le siège de l'âme, principe de la vie. Ses efforts sont naturellement impuissants; mais le voilà en passe de devenir physiologiste, psychologue, métaphysicien. Il observe encore, réfléchit, expéri-

mente, ouvre un animal vivant pour y découvrir l'âme, et fait par conséquent ce que nous appelons aujourd'hui de la vivisection. Enfin, car il faut abréger, en dehors de tout enseignement, de toute tradition, philosophe *autodidacte* dans toute la force du terme, il s'élève aux plus hautes vérités métaphysiques et religieuses, à l'extase, à l'absorption en Dieu. Car le système auquel il aboutit c'est, je n'ai pas besoin de le dire, le péripatétisme mystique de tous nos philosophes hellénisants. Puis un pieux personnage de l'île voisine, du nom d'Açâl, Vendredi de ce Robinson, vient chercher la retraite dans l'île habitée par Hayy ben Yaqdhân et se rencontre avec lui. Il lui enseigne à parler, et trouve avec étonnement dans le système philosophique de son compagnon une interprétation transcendante de la religion que lui-même professe, ainsi que de toutes les religions révélées. Il conduit Hayy dans l'île voisine, l'engageant à répandre les hautes vérités qu'il a

découvertes. Mais cette tentative ne réussit pas. Hayy et Açâl sont obligés finalement de reconnaître que la vérité toute pure ne convient point au vulgaire, enchaîné dans la servitude des sens ; que pour pénétrer dans ces intelligences grossières, pour agir sur ces rebelles volontés, elle a besoin de s'envelopper des symboles qui constituent les religions révélées. Nos deux amis quittent donc à jamais ces pauvres gens, en leur recommandant d'observer fidèlement la religion de leur pères ; et ils retournent dans leur île déserte, vivre de cette vie supérieure et vraiment divine dont bien peu d'hommes ont le privilège. — J'ai passé, cela va sans dire, maints détails intéressants. Mais j'en ai dit assez, je crois, pour vous montrer combien l'étude d'un pareil ouvrage peut être attachante.

Ibn Rochd ou Averroès clôt la liste de ces philosophes péripatéticiens dont il est le plus illustre. Engagé par Ibn Thofaïl, sur un désir

exprimé par le souverain almohade Abou Ya'qoûb Yoûçof, à commenter les ouvrages d'Aristote, il écrivit ces fameux commentaires qui devaient défrayer toute la seconde époque de la scolastique européenne. Moins mystique que ses prédécesseurs, il néglige quelque peu la morale, et se livre tout entier à la spéculation. Il résume en lui, et développe avec une ampleur magistrale tout ce que la philosophie arabe a produit. Dans une revue aussi rapide, je ne puis guère songer à analyser la doctrine de ce philosophe qui nous intéresse moins directement, puisqu'il est postérieur à Ibn Thofaïl, et qu'en réalité il n'est pas plus spécialement son disciple que celui de tous les péripatéticiens antérieurs. Je vous renvoie donc à l'article de Munk dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*, ainsi qu'à la thèse de Renan sur *Averroès et l'averroïsme*. Vous verrez dans ce dernier ouvrage, comment, par une singulière destinée, Averroès devint après sa mort, aux yeux du moyen-

âge chrétien, le représentant attitré de la libre pensée et de l'incrédulité. Il avait été persécuté dans les derniers temps de sa vie par les musulmans orthodoxes.

*
* *

L'ach'arisme en effet, après avoir submergé l'Orient, couvrait à son tour l'Occident, étouffant toute velléité de libre pensée. Ce flot de fanatisme balaya de l'Espagne musulmane les Juifs qui s'y trouvaient en grand nombre. Ils vinrent échouer dans les villes du midi de la France, apportant avec eux, traduits en hébreu pour leur usage, ou simplement transcrits en lettres hébraïques, les écrits des principaux philosophes musulmans. Un grand nombre d'ouvrages dont les originaux arabes ont disparu, brûlés en

monceaux par l'inquisition musulmane sur les places publiques de Séville, nous ont été conservés en substance grâce à ces traductions hébraïques. Déjà, en Espagne, une philosophie juive, qui n'était guère que le reflet et le prolongement de celle des Arabes, avait commencé de jeter un certain éclat. Sans doute Ibn Gabirol se rattache à la pure tradition juive plus étroitement qu'à celle d'Aristote ; mais il aboutit aux mêmes résultats que les péripatéticiens arabes. Les doctrines d'Aristote et celles de ses commentateurs arabes jouissaient chez les Juifs d'Espagne de la plus grande faveur. Le célèbre Maïmonide, de son vrai nom Moïse ben Maïmoûn, qui, chassé d'Espagne par les persécutions religieuses, dut se réfugier en Égypte, était, comme il nous l'apprend lui-même, élève d'un élève d'Ibn Bâdja. Il écrivit en arabe son fameux *Guide des égarés*, qui contribua puissamment à répandre chez ses coreligionnaires les doctrines

péripatéticiennes. A vrai dire, l'honneur d'avoir transmis à l'Europe les trésors de la philosophie arabe ne revient pas exclusivement aux Juifs. Dès le milieu du XIIe siècle, un Français, Raymond, archevêque de Tolède, faisait entreprendre sous sa direction plusieurs traductions d'ouvrages philosophiques de l'arabe en latin. La ville de Tolède fut pendant plus de deux siècles un véritable atelier de traduction. Néanmoins c'est surtout par les traductions des Juifs, traduites à leur tour en latin, que les ouvrages des philosophes arabes, et même en grande partie ceux d'Aristote, vinrent à la connaissance des chrétiens d'Europe.

*
* *

Dès lors, le cycle était achevé. La philoso-

phie musulmane ne succombait sous les persécutions du fanatisme, en Occident comme en Orient, qu'après avoir rempli son rôle ; rôle dont elle n'avait pas conscience, mais qui apparaît bien nettement à nos yeux. Les musulmans avaient reçu des mains défaillantes de la Grèce le précieux dépôt de la philosophie hellénique. Ils l'avaient fait fructifier à leur manière. Le transportant à travers leur immense empire, par l'Égypte, le Maroc, l'Espagne, ils l'avaient transmis aux chrétiens d'Occident. Et tandis que le génie de l'islam, après avoir accompli cette tâche, rentrait dans le repos des sanctuaires et renonçait pour toujours aux libres spéculations, dans l'Occident chrétien les commentaires d'Averroès, ravivant l'ardeur des discussions scolastiques, préparaient les esprits au renouveau de la Renaissance, et à la magnifique floraison de la philosophie moderne.

APPENDICE

EL-GHAZÂLI : *La délivrance de l'erreur*, page ٥ du texte arabe édité par Schmölders.

. . . . . .

Je me dis d'abord : « *Le but de ma recherche n'est que la connaissance de la vérité* [ou essence] des choses : je dois donc chercher en quoi consiste essentiellement la connaissance véritable. » *Je reconnus alors que la science certaine est celle dans laquelle l'objet connu se révèle d'une manière telle qu'elle ne laisse aucun doute, qu'elle n'admette aucune possibilité d'erreur, de conjecture, et que l'esprit ne puisse parvenir à y supposer rien de tel. A la certitude la sécurité contre l'erreur doit être*

DESCARTES : *Discours de la Méthode*, 4e partie.

. . . . . .

J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est quelquefois besoin de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines tout de même que si elles étaient indubitables; mais *pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait* que je fisse tout le contraire, et *que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute*, afin de voir s'il ne resterait point après cela *quelque chose* en ma créance *qui fût entièrement indubitable.*

jointe, d'une union si étroite, que si, pour infirmer cette [certitude], quelqu'un changeait une pierre en or ou un bâton en serpent, il n'en résulterait pas un doute ni [la croyance à] la possibilité [d'une erreur]. Quand je sais que dix est plus grand que trois, si quelqu'un me disait : « Non, c'est au contraire trois qui est plus grand ; et pour preuve je vais changer ce bâton en serpent », et qu'il opérât en effet ce changement sous mes yeux, *je ne douterais pas pour cela*, de la connaissance que j'ai de la fausseté de son assertion. Il éveillerait sans doute en moi de l'étonnement au sujet de la façon dont il a pu faire une pareille chose, mais *pas le moindre doute au sujet de ce que je sais*.

Je reconnus alors que toute connaissance qui ne se présenterait pas à moi avec ces caractères, et dans laquelle je ne trouverais pas cette sorte de certitude, ne méritait de ma part aucune confiance et ne pouvait me donner aucune sécurité ; et toute connaissance qui ne donne pas la sécurité n'est pas une connaissance certaine.

SUR LES ARGUMENTS CAPTIEUX DES SOPHISTES ET LA NÉGATION DE TOUTE CONNAISSANCE.

J'examinai ensuite mes connaissances et je n'en trouvai aucune qui présentât ces caractères, à moins que telles ne fussent les données des sens et les vérités nécessaires. Alors je me dis : « Maintenant, en désespoir de cause, je n'ai quelque espérance d'obtenir des certitudes que de la part des connaissances évidentes, à savoir de la part des données sensibles et des vérités nécessaires. Je dois donc en éprouver d'abord la valeur, afin de savoir clairement si mon entière confiance dans les données sensibles et la sécurité contre l'erreur que me donnent les vérités nécessaires est du même genre que la sécurité que m'inspiraient auparavant les croyances fondées sur l'autorité et dont se contentent la plupart des hommes dans les choses spéculatives, ou si c'est une sécurité véritable, dans laquelle on puisse se reposer sans danger. »

Je me mis donc à examiner avec un soin extrême les données sensibles et les connaissances spéculatives, afin de voir s'il m'était possible de concevoir quelque

[Cf. Première méditation, *passim*.]

doute à leur sujet. Ce long examen me conduisit à ce résultat *que je ne devais pas me fier non plus aux données sensibles ; car je trouvais que j'y pouvais concevoir des doutes*. Je me disais : « Comment se fier aux données sensibles? Le sens le plus puissant est la vue. Or, regardant l'ombre, ce sens la voit arrêtée, immobile, et déclare qu'elle est dépourvue de mouvement. Mais ensuite, par l'expérience, en revenant voir au bout d'un moment, on reconnaît qu'elle se déplace, non pas, il est vrai, par saccades, mais graduellement, insensiblement, si bien qu'elle n'est jamais en repos. Il regarde un astre et le voit petit comme un dînâr. Puis les preuves géométriques démontrent qu'il est plus grand que la terre. Ces choses et d'autres semblables parmi les données sensibles, affirmées par le jument des sens, sont démenties et convaincues de fausseté d'une manière irréfragable par le jugement de la raison.

Je me dis alors : « Les données des sens non plus ne méritent donc aucune confiance, et peut-être peut-on se fier seulement aux connaissances intellectuelles données par les principes primi-

Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et

tifs, telles que : Dix est plus grand que trois ; on ne peut à la fois affirmer et nier une même chose ; une même chose ne peut être *survenue* (*hâdits*) et éternelle, inexistante et existante, nécessaire et impossible. « Mais, objectèrent les données sensibles, *qui t'assure qu'il n'en est pas de ta confiance aux connaissances intellectuelles comme de ta confiance aux données sensibles* ? Tu te fiais à nous : le jugement de la raison est survenu qui nous a démenties ; n'était le jugement de la raison, tu continuerais à croire en nous. Mais peut-être y a-t-il, au-delà de la perception rationnelle, un autre juge qui, s'il apparaissait, *démentirait la raison dans ses jugements,* de même que le jugement de la raison, apparaissant, a démenti la sensation dans ses jugements. De ce qu'un tel mode de perception n'apparaît point il n'en résulte pas qu'il soit impossible. »

Je demeurai quelque temps sans réponse. *Un argument tiré du rêve vint encore accroître mes doutes. « Ne vois-tu pas, me disais-je, que tu crois tes songes réels et incontestables et que tu ne doutes point d'eux tant que tu demeures dans cet état ? Puis, t'éveillant, tu reconnais que toutes ces apparences et*

parce qu'il y a des hommes qui se méprennent *en raisonnant*, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, *je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations*;

et enfin considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre

ces illusions n'ont ni fondement ni valeur. Qui te garantit donc l'existence de toutes les choses auxquelles tu crois dans l'état de veille, sur le témoignage des sens ou de la raison? Elles sont vraies par rapport à ton état. Mais il se peut qu'un nouvel état s'offre à toi qui soit à ton état de veille ce que celui-ci est à ton rêve, en sorte que ton état de veille soit un rêve par rapport à lui. Parvenu à cet état, tu reconnaîtrais d'une manière certaine que toutes les conjectures de ta raison étaient de vaines illusions. Peut-être cet état est-il celui que les Soufis appellent leur « état d'extase », puisqu'ils prétendent qu'ils ont dans ces états[1], c'est-à-dire lorsque, absorbés en eux-mêmes, ils arrivent à être délivrés de leurs sens, des intuitions qui ne s'accordent pas avec ces perceptions de la raison[2]. Peut-être aussi cet état est-il la mort. Car le premier d'entre tous les prophètes

1. *Ahouâl*. Les Soufis distinguent plusieurs degrés successifs de l'extase, qu'ils appellent *ahouâl*, pluriel de *hâl* ou *hâla*, état.

2. Cf. notre édition du *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, avec traduction française, pages ٩٧ et ٩٨ du texte arabe, 94 et 95 de la traduction.

que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de nos songes.

(Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut!) a dit : « Les hommes sont endormis, la mort est pour eux le réveil. » Peut-être la vie de ce monde n'est-elle qu'un songe par rapport à la vie future; peut-être, une fois mort, l'homme verra-t-il les choses tout autrement que maintenant; et on lui dira : « Nous avons écarté le voile qui couvrait tes yeux; ta vue est aujourd'hui perçante. »

Ces doutes m'étant venus à l'esprit et l'ayant envahi, j'en voulus trouver le remède. Mais en vain. Le remède à ce mal ne pouvait être qu'une preuve, et une preuve n'est possible que par un assemblage des vérités premières. Puisque ces dernières n'échappaient pas au doute, il devenait impossible d'établir une preuve. Cette crise fut grave et dura près de deux mois, pendant lesquels je suivais la doctrine des sophistes en mon for intérieur, non en parole et dans des discours. Enfin le Dieu Très-Haut me guérit de cette maladie, de cette infirmité; mon âme retrouva la santé et l'équilibre : les principes nécessaires de la raison m'apparurent de nouveau comme devant être acceptés avec confiance, en

[Cf. Première méditation : Des choses que l'on peut révoquer en doute. — ... « Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais enfin je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter.]

toute sécurité, avec toute certitude. Je dus ma guérison non pas à un enchaînement de preuves, à une suite de propositions, mais à une lumière que Dieu jeta dans mon cœur, lumière qui est la clef de la plupart des connaissances. Quiconque s'imagine que la vérité ne peut se révéler que par des arguments restreint la miséricorde immense de Dieu. On demandait à l'Envoyé de Dieu (Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut!) ce que c'était qu' « *ouvrir* », et quel était le sens de ce mot dans cette parole de Dieu, Puissant et Grand : « Quand Dieu veut diriger quelqu'un, il *ouvre* son cœur à l'islam [1] ». — « Il s'agit, répondit-il, d'une lumière que Dieu jette dans le cœur. » — « Et à quel signe, demanda-t-on, l'homme peut-il la reconnaître ? » — « A son détachement de ce monde d'illusion et au penchant qui l'entraîne vers le séjour de l'éternité. » C'est aussi lui qui a dit (Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et qu'il lui accorde le salut!) : « Dieu a créé les êtres [raisonnables] dans les ténèbres; puis il a

1. *Qoran*, sourate VI, verset 125.

répandu sur eux sa lumière. » C'est à cette lumière qu'il faut demander la révélation de la vérité. Cette lumière est répandue par la libéralité divine sur quelques-uns des vivants, et il faut en épier l'apparition, selon cette parole du Prophète (Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut!) : « Votre Seigneur vous envoie à certains jours des effluves. Est-ce que vous ne vous préparerez pas à les recevoir ? »

Le but de cet exposé anecdotique est de te faire connaître tout le soin que j'ai apporté dans mes recherches, allant jusqu'à chercher ce qui ne doit pas être cherché. Des principes premiers n'ont pas à être cherchés, car ils sont présents ; et ce qui est présent devient, quand on le cherche, une chose perdue et cachée. Mais celui qui cherche même ce qui ne doit pas être cherché n'est pas suspect de négligence dans la recherche de ce qui doit être cherché.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28.

BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE ELZÉVIRIENNE

I. — *Les Religieuses Bouddhistes*, depuis Sakya-Mouni jusqu'à nos jours, par Mary SUMMER. Introduction par Ph.-Ed. FOUCAUX. In-18 ..... 2 fr. 50

II. — *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni*, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, par Mary SUMMER. Préface par Ph.-Ed. FOUCAUX. In-18 ..... 5 fr. »

III. — *Les Stances érotiques*, morales et religieuses de Bhartrihari, traduites du sanscrit par P. REGNAUD. In-18.... 2 fr. 50

IV. — *La Palestine inconnue*, par CLERMONT-GANNEAU, membre de l'Institut. In-18 ..... 2 fr. 50

V. — *Les Plaisanteries de Nasr-Eddin-Hodja*. Traduit du turc par J.-A. DECOURDEMANCHE. In-18 ..... 2 fr. 50

VI-IX. — *Le Chariot de terre cuite* (Mricchakatika), drame sanscrit du roi Çudraka. Traduit par P. REGNAUD, 4 volumes in-18 ..... 10 fr. »

X. — *Iter Persicum* ou Description du voyage en Perse entrepris en 1602 par Etienne Kakasch de Zalonkemeny, ambassadeur de l'empereur Rodolphe II. Relation en allemand par Tectander von der Jabel. Traduction publiée par Ch. SCHEFER, de l'Institut. In-18, portrait et carte ..... 5 fr. »

XI. — *Le chevalier Jean*, conte magyar, par Alexandre PETŒFI, traduit par A. DOZON, consul de France. In-18 . 2 fr. 50

XII. — *La Poésie en Perse*, par C. BARBIER DE MEYNARD, de l'Institut, professeur au Collège de France. In-18. 2 fr. 50

XIII. — *Voyage de Guillaume de Rubrouck en Orient*, publié en français et annoté par DE BACKER. In-18..... 5 fr. »

XIV. — *Malavika et Agnimitra*, drame sanscrit, traduit par Ph.-Ed. FOUCAUX, professeur au Collège de France. 2 fr. »

XV. — *L'Islamisme*, son institution, son état présent, son avenir, par le docteur PERRON; publié et annoté par A. CLERC. In-18 ..... 2 fr. 50

XVI. — *La piété filiale en Chine*, traduit du chinois par P. DABRY DE THIERSANT, consul de France. In-18, 25 gravures. 5 fr. »

XVII. — *Contes et légendes de l'Inde ancienne*, par Mary Summer. Introduction par Ph.-Ed. FOUCAUX. In-18 ..... 2 fr. 50

XVIII. — Γαλάτεια, Galatée, drame de Basiliadis, texte grec moderne, publié, traduit et annoté par le baron d'ESTOURNELLES. In-18 ..... 5 fr. »

XIX. — *Théâtre Persan*, choix de téaziés, ou drames, traduits par A. CHODZKO, professeur au Collège de France. In-18. 5 fr. »

XX. — *Mille et un proverbes turcs*, recueillis, traduits et mis en ordre par J.-A. DECOURDEMANCHE. In-18 ..... 2 fr. 50

XXI. — *Le Dhammapada*, traduit en français, par Fernand Hû; suivi du *Sûtra en 42 articles*, trad. du tibétain, par Léon FEER. In-18 ..... 5 fr. »

XXII. — *Légendes et traditions historiques* de l'archipel Indien (Sedjarat Malayou), traduit du malais par L.-Marcel DEVIC. In-18 ..... 2 fr. 50

XXIII. — *La puissance paternelle en Chine*, traduit sur les textes originaux par F. SCHERZER, interprète du gouvernement. In-18 ..... 2 fr. 50

XXIV. — *Les Héroïnes de Kalidasa et celles de Shakespeare*, par Mary SUMMER. Introduction par Ph.-Ed. FOUCAUX. In-18. 2 fr. 50

XXV. — *Le Livre des femmes* (*Zenan-Namèh*), de Fazil-Bey, traduit du turc par J.-A. DECOURDEMANCHE. In-18. 2 fr. 50

XXVI. — *Vikramorvaci*. Ourvâci donnée pour prix de l'héroïsme, drame sanscrit, traduit et annoté par Ph.-Ed. FOUCAUX. In-18 ..... 2 fr. 50

XXVII. — *Nagananda*. La joie des serpents, drame bouddhique, traduit et annoté par A. BERGAIGNE, de l'Institut. In-18 ..... 2 fr. 50

XXVIII. — *La Bibliothèque du Palais de Ninive*, par J. MENANT, de l'Institut. In-18 ..... 2 fr. 50

XXIX. — *Les Religions et les langues de l'Inde*, par R. CUST, traduction française. In-18 ..... 2 fr. 50

XXX. — *La Poésie arabe anté-islamique*, par R. BASSET. In-18 ..... 2 fr. 50

XXXI. — *Le Livre des Dames de la Perse* (*Kitabi Kulsum Naneh*), traduit par J. THONNELIER. In-18 ..... 2 fr. 50

XXXII. — *Le Livre des Morts*. Traduction du rituel funéraire égyptien par Paul PIERRET, conservateur du Musée égyptien du Louvre. In-18 ..... 10 fr. »

XXXIII. — *L'Encre de Chine*, son histoire, ses procédés de fabrication d'après les auteurs chinois, par Maurice JAMETEL. In-18, illustré de 22 gravures d'après les originaux. 5 fr. »

XXXIV. — *Le Koran*, sa poésie et ses lois, par STANLEY LANE POOLE. In-18 ..... 2 fr. 50

ulmane
907

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

907.